

*К. В. Лощевский**

ФИЛОСОФСКАЯ ИСТИНА И ЛИТЕРАТУРНАЯ ФИКЦИЯ: ИЗОБРЕТЕНИЕ СМЫСЛА

В статье рассматриваются аспекты, сближающие философское мышление и художественную литературу. Обсуждается глубинная связь раскрытия философской истины с нарративным характером его описания. Проводится аналогия между познавательным актом и узнаванием как центральным моментом античной драмы. Демонстрируются примеры использования литературных приемов для усиления убедительности философского содержания. В этом контексте философская веридикция как высказывание «объективной» истины сопоставляется с художественной речью.

Ключевые слова: Аристотель, философская истина, Парменид, дескрипция, нарратив, узнавание, веридикция.

K. V. Lostchevsky

PHILOSOPHICAL TRUTH AND LITERARY FICTION: INVENTION OF SENSE

The article examines the aspects that bring together philosophical thinking and literary fiction. The deep connection between the disclosure of philosophical truth and the narrative character of its description is discussed. An analogy is drawn between the cognitive act and recognition as the central point of the ancient drama. Examples of using literary techniques to intensify the persuasiveness of the philosophical content are shown. In this context, a philosophical veridiction as an expression of objective truth is compared with artistic speech.

Keywords: Aristotle, philosophical truth, Parmenides, description, narrative, recognition, veridiction.

I

Аристотель замечает в «Поэтике», что «между Гомером и Эмпедоклом ничего нет общего, кроме метра, и поэтому одного по справедливости можно

* Лощевский Кирилл Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов; cantalamessa@mail.ru

назвать поэтом, а другого скорее природоведом» [2, с. 647]. Содержательное различие между «физиологической», философской и поэтической, литературной речью оказывается для него важнее их формального сходства. В первой артикулируется *θεωρία*, раскрытие истины, обнаружение того, что есть, «прячущейся природы» [7, с. 192], тогда как вторая представляет собой *λογική τέχνη*, искусство творения [1, с. 67], миметическое измышление несуществующего, хотя и возможного.

Однако если мы обратимся к самому первому дошедшему до нас связанному философскому тексту, онтологической поэме Парменида [7, с. 286], то увидим, что раскрытие истины в нем интегрировано в нарративную фабулу, в которой можно разглядеть сразу несколько стандартных литературных форматов — от мифологического или сказочного странствия и мистического видения до романа воспитания. Экспликация философской истины осуществляется в ходе повествования, в котором рассказчик де-факто отождествляется с ищущим и обретающим истинное знание протагонистом, а само это знание выполняет сюжетобразующую функцию, с одной стороны, легитимируя сам нарратив, а с другой — легитимируясь последовательностью («складом») [2, с. 652] излагаемых событий. Истина раскрывается в дескрипции ее раскрытия, именно контекст этого раскрытия гарантирует ей ее статус: речь богини Дикэ в буквальном смысле открывает автору-протагонисту глаза, он начинает видеть до тех пор незримое, узнает шокирующую («многокарающую») правду, которая радикально и необратимо трансформирует его самого. И эта глубокая трансформация оказывается важнейшим свидетельством истинности истины: очевидная убедительность результата может объясняться только соответствующей силой скрытой причины.

Статус лица, от которого ведется речь, поверх любых логических и рациональных аргументов воздействует на восприятие ее содержания. Поэтому артикуляция как истины, так и лжи включена в определенную литературную диспозицию и остается зависимой от нее, какие бы критерии «объективности» к ней ни применялись. Так, Платон во второй книге «Государства» в разгар обсуждения вопроса о природе справедливости использует весьма характерный литературный прием: подмену субъекта дискурса, цель которой — повлиять на его риторическую валентность. Если Парменид апеллирует к авторитету богини для придания максимальной убедительности своей онтологической программе, то у Платона мы сталкиваемся с более сложной и изощренной конструкцией. Речь, приписываемую Фрасимаху, явному оппоненту Сократа, произносит один из очевидно зависимых от Сократа участников диалога — Главкон. Выступая от имени Фрасимаха, он формулирует социо-антропологическую концепцию, не вполне вписывающуюся в сократовскую парадигму «идеального» государства, основывающегося на специфической интерпретации понятия «справедливость», но тем не менее содержащую весьма далеко идущие импликации. Рассуждая о соотношении справедливости и несправедливости, Главкон приходит к принципу, который можно было бы назвать «принципом аффективной асимметрии» и который становится (и, по сути, остается вплоть до Гоббса и прочих новоевропейских политических мыслителей) мотивационным антропологическим базисом конвенционалист-

ских социально-политических теорий. Главкон сравнивает интенсивность аффектов, вызываемых, с одной стороны, причинением несправедливости кому-либо другому и, с другой стороны, претерпеванием несправедливости от кого-нибудь другого. Главкон утверждает, и это не вызывает возражений у остальных участников диалога, что страдание, вызванное претерпеванием несправедливости, значительно интенсивнее, чем удовольствие, получаемое от ее причинения, какой бы она ни была по своему характеру. И именно это различие оказывается решающим фактором для того, чтобы люди вступили друг с другом в договорные отношения — с целью исключить производимые несправедливостью страдания: «Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор. Установления закона и получили название законных и справедливых» [6, с. 118]. Таким образом, с помощью принципа аффективной асимметрии Главкон описывает универсальную социогенетическую матрицу, которая ориентирована на фундаментальную человеческую проблематичность, коренящуюся в конечном счете в психосоматической структуре человека. Юридически кодифицированная социальность представляет собой средство самообороны, причем в двойном смысле: защиты себя как автономного аффективного субъекта и защиты от себя как от автономного аффективного субъекта, поскольку другой в силу своей неустранимой герметичности может быть понят только как проекция наших собственных аффектов, желаний и мотивов. Но такая ориентация на автономную субъективность в конечном счете неизбежно приведет к противоречию с идеей государства как первичной универсальной целостности, логически и онтологически предшествующей своим структурным моментам, в качестве которых выступают отдельные индивиды и группы. Это вполне софистическая позиция, которая действительно могла бы быть артикулирована софистом Фрасимахом.

Первоначально Платон именно ему и поручает выступить с этой неоднозначной (а строго говоря, очевидно ложной) концепцией, однако тот, в свою очередь, молчаливо уступает слово Главкону, персонажу более нейтральному, во всяком случае не стигматизированному в качестве софиста, т. е. лица, речи которого заранее скомпрометированы его статусом и должны автоматически вызывать в платоновском кругу заведомо негативную реакцию. Мы можем только гадать о мотивах подобной двойной субституции, но напрашивающаяся версия состоит в том, что именно софистическая репутация Фрасимаха заставляет Платона поменять субъекта дискурса, а это — по крайней мере косвенно — свидетельствует о том, что сенсуалистски-конвенционалистская концепция генезиса социальной и политической организации человеческого существования не отвергается им с порога и требует дальнейшего осмысления. В пользу этого говорит и то обстоятельство, что речь Главкона, включающая в себя также известный миф о пастухе и перстне, практически не встречает критики со стороны Сократа, оставляющего ее без комментариев и продолжающего гнуть свою линию прояснения связи проблемы справедливости с возникновением и функционированием политических институтов. Таким образом, если в поэме Парменида истину высказывает тот, от кого этого и следует ожидать — богиня Дикэ, что придает дополнительную весомость содержанию высказывания, то в диалоге Платона ложную, во всяком случае

сомнительную, концепцию формулирует отнюдь не тот, кому это положено по статусу, — не софист Фрасимах, а прикрывающийся его именем почтительный слушатель Сократа Главкон, тем самым воздействуя на восприятие читателя, меняя его потенциальное отношение к сказанному с явно скептического на по крайней мере благожелательно заинтересованное.

II

В центральном событии обретения истины, описанном Парменидом, вполне позволительно усмотреть аналогию с узловым моментом античной драмы — «узнаванием», на котором фокусирует внимание Аристотель в «Поэтике» [2, с. 657]. Узнавание есть перемена от незнания к знанию, вызывающая перелом в судьбе героя и оказывающая сильнейшее эмоциональное воздействие на зрителя или читателя. Герой узнает нечто, перенаправляющее его жизнь от счастья к несчастью (или наоборот), и само это перенаправление свидетельствует в пользу истинности обретенного знания. Автор-протагонист в поэме Парменида узнает истину от богини, и его жизнь меняется самым решительным образом: из дома Ночи он перемещается в область Света, из слепого он превращается в зрячего, т. е. проходит инициацию, обретает самого себя в своей полноте и подлинности (интересна двойная инверсия этой сюжетной линии в «Эдипе-царе» Софокла: Эдип, узнав истину от слепого Тиресия, ослепляет себя, тем самым одновременно и отказываясь от себя, и признавая принципиальную несостоятельность чувственного зрения).

Этот мотив утраты и обретения самого себя вновь и вновь воспроизводится в европейской философской традиции — от платоновского мифа о пещере до картезианского сомнения и его преодоления в эксклюзивной достоверности *cogito*. При этом речь идет не только о фиксации неких «объективных» данностей, но и прежде всего о дескрипции, специфической генерализации и осмыслении (не-интерсубъективируемого) индивидуального опыта, а это и есть, собственно, задача *fiction*, «художественной» литературы. Под этим углом зрения «нейтральность» философской истины проблематизируется, истина не столько «открывается», сколько фабрикуется и с помощью литературных и риторических средств навязывается аудитории: философия с самого начала заявляет о себе как о продуктивной, «пойетической» практике изобретения и трансляции экзистенциально значимых смыслов.

Так, Декарт в «Размышлениях о первой философии» выстраивает увлекательный сюжет ментального приключения: утраты и обретения самого себя как источника и гаранта объективной достоверности. При этом первоначальное требование, выдвинутое Декартом в отношении содержаний своего сознания — радикальное сомнение, — оказывается выполнимым лишь с помощью литературного вымысла: тотальная элиминация всего недостаточно достоверного не может быть осуществлена в полной мере, если она ограничивается последовательной тематизацией нетематизированных полей сознания и редукцией к простой (математической) очевидности. Такая очевидность обладает некоторыми признаками искомой достоверности, но еще не отвечает всем необходимым условиям. Радикальность сомнения ведет Декарта к нейтрализации различия между «сном» и «явью», фикцией и реальностью, более того,

если реальность и может быть как-то удостоверена, то только столкновением с иной, вымышленной «реальностью», реальность которой парадоксальным образом оказывается более реальной, чем реальность «реальной» реальности. Ведь если я не могу отличить реальность от вымысла, я должен все считать вымыслом, я должен полагать, что не просто обманываю относитительно своих ментальных содержаний, а меня умышленно и целенаправленно обманывают: «Я сделаю допущение, что... какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность, чтобы ввести меня в заблуждение» [5, с. 20]. Реальность этого вымышленного гения не более реальна, чем реальность всего того, что дискредитировано радикальным сомнением, однако она представляется более допустимой, более приемлемой и, главное, более продуктивной для решения поставленной Декартом задачи. Иными словами, вымысел, с самого начала не отрицающий своей фиктивности, более пригоден для отыскания последней (или первой) достоверности, чем вымысел, претендующий на то, что он отсылает нас к неким «реальным», невымышленным референтам. Вымышленный «злокозненный гений» испытывает протагониста тем, что предлагает ему вымыслы под видом реальности, тем самым направляя его к отысканию истины, которая только потому и является истиной, что прошла испытание абсолютной, автореферентной фиктивностью. В этом смысле фиктивный и генерирующий исключительно одни лишь фикции гений оказывается ничуть не менее «правдивым», чем «всеблагой Бог, источник истины». Без фиктивного Другого, порожденного сомневающимся и сомнительным, а стало быть, столь же фиктивным (ибо радикализм сомнения проявляется именно в том, что оно объявляет все хоть сколь-нибудь сомнительное «совершенно ложными домыслами») Я, невозможно было бы обнаружение реального, несомненного, истинно сущего Я: «А раз он меня обманывает, значит я существую» [5, с. 21]. Гарантией истины становится вымышленный обман вымышленного обманщика, поскольку в отсутствие какой-либо достоверности (а именно таково условие «радикального сомнения») единственной «архимедовой точкой», позволяющей достичь истинной достоверности, может быть только заведомая недостоверность вымысла. Радикальное сомнение лишает Я и его содержания всех возможных референтов, включая и его само, превращая его в псевдоавтореферентную инстанцию, поэтому отыскание первичной достоверности неизбежно осуществляется как конструирование реальной референции автореферентного Я. Все прочие реальные референты Я зависят от этой первичной автореференции, и фиксация данной зависимости — функция «правдивого Бога», доказательство существования которого также выводится из первичной автореференции Я. Но вот сама эта автореференция ниоткуда выведена быть не может, а может быть лишь произвольно установлена, причем сложным путем: фиктивное Я изобретает фиктивного Другого, изобретающего фиктивную реальность содержаний Я, которое, установив их фиктивный характер, констатирует реальность собственного существования, в результате чего истинное Я становится референтом фиктивного Я, замыкая круг автореферентной связи.

Таким образом, Декарт описывает индивидуальный опыт как основание универсальной достоверности. Он требует «узнавания» — распознавания

и применения к себе описанной процедуры фиксации автореферентного Я. «Объективная» истина раскрывается при помощи радикальной субъективизации диспозиции Я и мира. Истина может говорить только от первого лица — автореферентного Я, убедившего себя в своем существовании путем дискредитации реального и апологии воображаемого и убеждающего других посредством имитации нейтрального рассуждения в описании своего персонального опыта.

III

Воля к истине реализуется в речи об истине и в «веридикции» (если использовать термин М. Фуко) [8, с. 35] — высказывании истины, конструирующем реальность и тем самым учреждающем онтологическую и этическую нормативность. В этом смысле традиционное противопоставление философской веридикции нарративным дискурсам, прагматика которых выходит за рамки нейтральных констатаций и которые поэтому подразумевают определенный перформативный потенциал, оказывается чересчур прямолинейным. Философское мышление и его артикуляция, как и художественные практики, являются делом «продуктивной способности воображения», генерирующей новые объекты, новые причинно-следственные связи и новые значимые различия.

Томас Гоббс, например, для объяснения генезиса и существа социально-политической организации человеческого существования прибегает к изобретению фикции — «войны» как противоположности эмпирической реальности — «миру» [3, с. 94]. В данном случае речь идет уже не о конструировании персонажей и сюжетных линий, а об измышлении целого универсума со своей структурой и правилами функционирования (пусть даже в качестве его основного правила устанавливается отсутствие всяких правил). Для понимания того, что есть, Гоббс описывает то, чего нет, фантазирует, воображает, лишь формально ссылаясь на исторические, политические и этнографические примеры наличия «естественного состояния» [3, с. 97]. Более того, сам переход от воображаемого состояния «войны» к эмпирически данному состоянию «мира» осуществляется посредством совершенно невероятной и, естественно, никогда не имевшей места в реальности операции — заключения «общественного договора», предусматривающего отказ от собственных «естественных» прав в пользу некоего столь же воображаемого лица, что приводит к формированию существа, фантастический характер которого уже не только не маскируется, но всячески подчеркивается — библейского чудовища Левиафана, смертного Бога, «которому мы... обязаны своим миром и своей защитой» [3, с. 133]. Тем самым наиболее убедительной стратегией интерпретации несомненной и даже тривиальной реальности опять-таки оказывается изобретение, конструирование фикций, сама фиктивность которых выглядит реальнее любой реальности. Этот прием Гоббс применяет и в других случаях; например, давая в «Основах философии» определение пространства, он предлагает читателю включить собственное воображение и представить себе полное уничтожение мироздания. Тогда представление о какой-либо вещи, ее воображаемый образ (*phantasma*), и будет тем, что называют пространством [4, с. 140]. Стало быть, описание и объяснение реального, сущего и необходимого предполагает измышление

чего-то фиктивного, несуществующего и невозможного, поскольку реальное само по себе всегда остается непроницаемой и герметичной инстанцией, недоступной «объективной» дескрипции.

Это означает, что референция объективной дескрипции истины попадает в зависимость от субъективных конструкций, иными словами, истина неотделима не только от способа своей артикуляции, но и от фигуры того, кто ее высказывает, от его индивидуального — чувственного, сверхчувственного или даже профетического — опыта. Истина, традиционно легитимирующаяся своей «объективностью», т. е. принципиальной анонимностью, оказывается неотделимой от «авторства», точнее, от «авторизации», уполномочивания на высказывание истины некоей высшей инстанцией, репрезентации этой инстанции в медиуме языка. Именно здесь намечается новая пограничная линия, отделяющая философскую веридикцию от художественной речи: в первой говорящий истину репрезентирует в своей речи «большого Другого», говорит от имени того, кто — будь то бог, природа, общество, моральный или интеллектуальный авторитет, порядок дискурса — по умолчанию воспринимается как носитель и гарант высказываемых истин, перекладывая на него ответственность за все риски, связанные с изобретением неконвенциональных смыслов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1. — С. 63–368.
2. Аристотель. Поэтика / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 645–680.
3. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Гутермана // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1991. — Т. 2. — С. 3–590.
4. Гоббс Т. Основы философии / пер. с лат. А. Гутермана и Н. А. Федорова // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — С. 66–506.
5. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 2. — С. 3–72.
6. Платон. Государство / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // Платон. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 79–420.
7. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / пер. с древнегреч. А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
8. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. — СПб.: Наука, 2014.